2ª edición aumentada y corregida

Eduardo L. Menéndez

La parte negada de la cultura

Relativismo, diferencias y racismo

prohistoria ediciones

EDUARDO L. MENÉNDEZ

LA PARTE NEGADA DE LA CULTURA

Relativismo, diferencias y racismo

2ª edición aumentada y corregida

prohistoria
ediciones

Colección Biblioteca de Antropología

Menéndez, Eduardo L.
La parte negada de la cultura. - 2a ed. - Rosario : Prohistoria Ediciones, 2010.
412 p. ; 21x14 cm. - (Biblioteca de Antropología / Gloria Rodríguez; 1)

ISBN 978-987-1304-59-2

1. Antropología Cultural. I. Título
CDD 306

Fecha de catalogación: 17/06/2010

© 2010; **prohistoria** ediciones
2ª edición: 500 ejemplares

Advertencia: los conceptos vertidos por los autores son de su exclusiva responsabilidad y no representan necesariamente las opiniones de los editores.

Queda prrohibida toda reproducción, por cualquier medio.
Todos los derechos reservados.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de Propuesta Gráfica, Catamarca 1941 (Rosario), en el mes de junio de 2010.
E-mail: propuesta@steel.com.ar

ISBN 978-987-1304-59-2

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723.
Impreso en Argentina.
Printed in Argentine.

Índice

Presentación a la Colección Biblioteca de Antropología, 7

Prólogo a la edición argentina, 9

Contra el olvido. A modo de prólogo, 13

Introducción, 25

1. Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes, 35
   Antropología social como saber diferenciado, 36 • Crisis actual o crisis permanente: crisis eran las de «antes», 47 • Fascismo y antropología o los usos ideológicos de la etnicidad, 56 • Hacia una reformulación de la perspectiva antropológica, 70 • La pérdida de la virginidad colonizadora: los años sesenta, 77

2. Las ausencias ideológicas y el retorno de lo «local», 93
   Las consecuencias paradójicas en el estudio del otro, 97 • Híbridos, migrantes y multiculturales, 107 • De hegemonías y homogeneidades, 112 • Teoría de las prácticas, teoría del discurso y teoría de la intencionalidad, 130 • La recuperación de lo «local», 141 • De la casi imposibilidad de pensar lo ideológico, 152

3. El cólera: ¿es sólo una metáfora?, 165
   El retorno de lo biológico y la omisión de lo racial, 166 • De etnicidades y deslizamientos racistas, 176 • El cuerpo y sus bondades, 186 • ¿Dónde están las nieves de antaño?, 192 • Relativismo cultural y biologías locales, 203 • Los usos sociales y científicos de las diferencias, 212 • Interpretaciones o apropiaciones. La realidad como texto o como práctica social, 225

4. Uso y desuso de conceptos en antropología social, 233
El olvido como construcción, 234 • La producción de conceptos: una historia interminable, 243 • Éxito y memoria: algunas interpretaciones, 254 • Erosiones, devaluaciones y resurgimientos, 260 • Apropiación académica y apropiación social de conceptos, 272 • La actualización continua del presente, 278

5. El punto de vista del actor. Homogeneidad, diferencia e historicidad, 291
Propuestas relacionales, 292 • Las recientes metodologías no son nuevas, 303 • El eterno retorno de la homogeneidad, 318 • ¿Otras voces y otros ámbitos?, 326 • El otro y su investigador, 334 • El mono desnudo, 342 • Sujetos, experiencias y/o estructuras, 350 • Las verdades particulares, 362

6. Desaparición y olvido: las posibilidades de la memoria, 367
Muerte y desaparición como procesos históricos, 370 • El olvido como técnica de vida, 380

Bibliografía, 389

Presentación a la Colección Biblioteca de Antropología

Perseo se envolvía en un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos con nuestro embozo de niebla los oídos y los ojos para no ver ni oír las monstruosidades y poder negarlas.
Carlos Marx

Confiesa Lucien Febvre que el título de su célebre de 1953 *–Los combates por la historia–* buscó recordar lo que siempre hubo de militante en su vida. Revela también que, a pesar de que su tarea se consagró a construir *muebles* sólidos para la disciplina, en aquella ocasión recogió las *virutas* que habían quedado al pie del *banco*, para auxiliar a los historiadores, en especial a los más jóvenes. En esa especie de guía teórico-metodológica que constituye el mencionado libro, Febvre advierte que el "alma de papel" del historiador –afincada en el trabajo sedentario, oficinesco y de papeleo– está incompleta dado que los hechos de la humanidad no son aprensibles meramente por medio de los textos. Preocupado por el oficio, este autor remarcaba que "describir lo que se ve, todavía pase, pero ver lo que se debe describir, eso sí es difícil", ya que el hombre no se acuerda del pasado sino que siempre lo reconstruye. El problema que se plantea, entonces, es sobre qué fundamentos reconstruirlo, a lo que responde: "sobre los sólidos cimientos de lo que debe llamarse humanidad".

Desde otro campo disciplinar, *La parte negada de la cultura* de Eduardo Menéndez repasa un conjunto de problemas de los que su autor se ha ocupado tenazmente. Este repaso lo lleva a preguntarse "¿para qué el saber?". Menéndez busca una respuesta intentando luchar "contra el olvido, contra los procesos que tienden a que tanto los conceptos y las teorías como las prácticas de vida se orienten hacia una permanente actualización del presente, que tiende a negar nuestra propia constitutividad como sujetos y como cultura".

Hacemos nuestra esta preocupación por la centralidad que ha adquirido dentro de la antropología este *presentismo* anárquico, cuya entronización entrampó al mundo académico al degradar los análisis explicativos bajo el epíteto de "reduccionistas". En ese proceso arrasador se secundarizaron aspectos

referidos a la estructura social, a los económicos, políticos e ideológicos; se opacó la existencia de sectores sociales diferenciados, o bien se los reconoció como meras variaciones cuyas "diferencias" debían ser recuperadas, pero sin remitirlas al contexto de hegemonía /subalternidad dominante.

Es dentro de relaciones sociales en términos de hegemonía y subalternidad, es donde se perpetran las negaciones, los olvidos, lo oculto y lo ocultado, donde se tensionan tanto las dimensiones teóricas, como la de orden práctico-ideológicas.

Por este motivo nos empeñamos en iniciar con esta obra la Colección Biblioteca de Antropología. Porque contribuye a pasar el *cepillo a contrapelo* a todas aquéllas dimensiones, reconociendo la existencia de un campo de disputa en el terreno disciplinar y la decisión de dar batalla en él con herramientas teórico – metodológicas. Porque consideramos a este libro como parte de los *combates por la humanidad*, y porque tampoco queremos olvidar que estos afanes han sido una característica de la antropología crítica latinoamericana, en la cual militó con fervor nuestro compañero, el Profesor Edgardo Garbulsky.

Esperamos que las páginas que siguen queden ajadas. Que el libro se deforme de tanto pasar de mano en mano. Se trata de la obra de un maestro que lejos de instilar el hastío busca irrumpir, arrasar y reconstruir.

Tal es la vocación de esta colección, que busca convocar a la lectura de textos fundamentales, solicitando atención, acuerdo y disconformidad colaboradora.

Gloria Rodríguez
Escuela de Antropología
Universidad Nacional de Rosario

Argentina, junio de 2010

Prólogo a la edición argentina

Si bien no conozco trabajo alguno acerca de cómo construir un prólogo, parecería que circula como una obviedad al interior del sentido común académico y, por ello mismo, como conocimiento/desconocimiento de alguna lógica que garantice cierta pertinencia en su elaboración. De todos modos, y más allá de lo que tal lógica pudiera significar, no tengo dudas que esta inquietud se impone ante la responsabilidad que supone prologar el texto de uno de los más importantes referentes de la antropología latinoamericana. Un texto en el que Eduardo Menéndez despliega un conjunto de consideraciones teóricas metodológicas del quehacer antropológico que, a mi entender, resultan imprescindibles en el debate contemporáneo de las ciencias sociales y, por ello, en la formación de los jóvenes antropólogos del futuro. De ahí que simplemente trataré de dar cuenta de ciertos efectos que su lectura me ha provocado tratando de evitar los riesgos que advirtiera T. Adorno ante la situación de comentar el trabajo de un colega: el de comportarse como un pedante o como un parásito. Aunque, en realidad, la lectura que siempre hemos realizado de distintos trabajos de Eduardo Menéndez y de este texto en particular, más que para comentarlos ha sido por la necesidad de ubicar herramientas y concepciones que nos orientaran en nuestras prácticas de investigación o en la experiencia de transmitir a los estudiantes perspectivas socioantropológicas de cómo hacerlo. Por lo tanto, desde esta preocupación sólo mostraré algunas problemáticas que el autor desarrolla con la intención de poner de relieve un modo de entender y practicar el oficio antropológico.

En primer lugar, habría que decir que se trata de un texto que recorre una serie de problemas que, como el mismo autor reconoce, no se constituyen exclusivamente en el campo académico sino que remiten, también, a procesos sociales, políticos e ideológicos en un doble sentido. Por un lado, como proble-

máticas teóricas metodológicas que se generan en determinadas condiciones –históricas, institucionales, laborales– de producción de los conocimientos; por el otro, en tanto también se deslizan y circulan a nivel de la cotidianeidad social de una época.

En tal sentido, el texto va y viene en la historia de la antropología sin dejar de entender tal cuestión como parte del contexto histórico en el que se producen las mismas. Desde esta perspectiva identifica distintos procesos de crisis en la disciplina a partir de los cuales se redefinen los problemas, los sujetos de estudio y las modalidades de conocimiento. Ubica tres grandes procesos en los que trata de articular –no mecánicamente– situaciones de crisis a nivel general con movimientos de ruptura de las continuidades teóricas e ideológicas dominantes: la primera, en la década de 1930 y principios de 1940; la segunda desarrollada durante la década de 1960 y, finalmente, el malestar expresado desde mediados de los años setenta y durante los ochenta.

A partir de esta permanente preocupación por historizar las distintas perspectivas antropológicas, E. Menéndez va mostrando ciertos núcleos conceptuales que se repiten y olvidan, que retornan eternamente en el quehacer disciplinar con la especificidad que adquiere en cada momento. Así, prestará particular atención a la persistencia del *relativismo cultural* y gnoseológico, al retorno de *lo local*, del *punto de vista del actor*, de las *etnicidades,* de lo biológico. El desarrollo de cada una de estas problemáticas resulta uno de los aportes centrales del texto. A través de ellas pone de relieve los contenidos y orientaciones académicas que tales núcleos fueron tomando en los distintos contextos históricos y, simultáneamente, muestra los deslizamientos que se han dado en los usos sociales e ideológicos de los mismos.

Resulta importante destacar la perspectiva desde la cual el autor analiza, cuestiona, despliega estas problemáticas en sus repeticiones y olvidos. Lo hace preocupado por consolidar un enfoque *relacional* tendiente a no reducir las investigaciones antropológicas a perspectivas empiristas y ahistóricas. Propone no limitarse al punto de vista de un actor, sino analizar los diferentes sujetos que interactúan en un campo problemático; no quedar sólo en las representaciones sino también vincularlas con las prácticas; no mostrar las diferencias étnicas, de género u otras omitiendo las desigualdades sociales y económicas.

A lo largo del texto insistirá en la necesidad de considerar los procesos contextuales que puedan alterar la producción de determinadas explicaciones teóricas así como la posibilidad de realizar ciertas investigaciones etnográficas. Una insistencia que conlleva a los necesarios controles y autocontroles

epistemológicos vinculados a la congruencia metodológica en relación a los problemas a investigar. E. Menéndez plantea que, en los procesos de investigación, se debe conocer cómo se constituye el campo problemático no sólo a nivel teórico metodológico sino también en los usos y apropiaciones que circulan en la vida cotidiana de los sujetos sociales. Es decir, reconocer en los problemas específicos de investigación cómo se configuran y usan determinados conocimientos y, simultáneamente, cómo las orientaciones dominantes pueden imponerse a los objetivos y concepciones del investigador. Al destacar el carácter social de todo saber pone de relieve la importancia de incluir los procesos sociales, económicos, ideológicos de una época como parte de la producción de conocimientos sin reducirlos a ellos. Propone analizar la producción y uso de un saber específico a partir de sus características y condiciones intrínsecas. Según sus palabras sería "encontrar lo contextual en las prácticas y representaciones de dichos saberes" lo que implicaría "no sólo la búsqueda de las lógicas sociales en las realizaciones de los propios actores, sino a reconocer que los saberes, y especialmente los saberes científicos y académicos, tienden a ser apropiados por las diferentes fuerzas sociales que operan en contextos específicos". Considerar esos deslizamientos de conocimientos en cada campo problemático supone generar una permanente crítica teórica metodológica a lo largo de todo el proceso de investigación: desde la formulación del problema hasta el trabajo de campo, los modos de analizar, interpretar, explicar y presentar por escrito determinado conocimiento. Pensar la realidad social no sólo desde "las características explícitas, manifiestas y evidentes, sino desde los aspectos marginales, triviales, irrelevantes y sobre todo convertidos en sentido común".

En síntesis, un texto fecundo que orienta el quehacer antropológico y, a la vez, analiza en profundidad núcleos fuertes de la historia disciplinar como lo son el *relativismo cultural,* la noción de cultura como "verdad"; las perspectivas *etnicistas* –con los deslizamientos racistas–; el uso del "*punto de vista del actor*" como recurso único en la construcción de conocimientos; las perspectivas particularistas centradas en *lo local* o las consecuencias paradójicas en el estudio del *otro.* Advierte, además, sobre un conjunto de conceptos olvidados y fuertemente estigmatizados en las últimas décadas como, por ejemplo, el de *clase social* o la incorporación de la dimensión *ideológica* en los procesos de investigación.

Un texto indispensable que coloca una mirada crítica hacia las tendencias

empiristas, ahistóricas y ateóricas –o antitéoricas– que suelen retornar con distintos ropajes al campo antropológico. Por lo tanto, una referencia imprescindible en nuestro quehacer académico que nos obliga a no dejar en lo impensado lo que hacemos, en cómo lo hacemos y en los usos políticos e ideológicos del contexto en el que se inscribe aquello que construimos.

Elena L. Achilli
Universidad Nacional de Rosario

Argentina, 2010

Contra el olvido. A modo de prólogo

Nos piden un prólogo. Con ellos, los *seniors* suelen apoyar a los *juniors* que comienzan su carrera. Otras veces son los discípulos quienes, tras la muerte del maestro, amorosamente, preparan textos inéditos para publicarlos póstumamente. Este prólogo no corresponde a ninguna de estas situaciones. Nos piden a los discípulos que presentemos al referente intelectual de nuestra generación. No es tarea fácil, y la responsabilidad grande. Pero es una situación interesante, porque nos obliga a reflexionar acerca de las razones por las cuales alguien como Eduardo Menéndez, uno de los escasísimos y grandes teóricos en la antropología de la medicina actual, y aun de la antropología contemporánea, haya de ser presentado por sus discípulos. ¿Qué sucede para que una de las obras más coherentes y con mayor capacidad potencial de influencia sea tan poco conocida en el mundo de la ciencia social de hablas latinas, más allá de los cenáculos de antropólogos médicos o de antropólogos de América Latina? Vale la pena reflexionar, pues, sobre las paradojas de la marginalidad intelectual, y sobre el tristísimo panorama del mundo académico latino, incapaz de reaccionar ante la inteligente operación comercial e intelectual que asegura la hegemonía –y el *bussiness*– de los editores anglosajones.

Supimos de Eduardo Menéndez de manera harto accidental. Dolores Juliano envió en los primeros años ochenta a Tarragona un manuscrito de un amigo suyo, argentino como ella, que vivía en el exilio en México. El texto era fascinante. Abordaba el problema de los grupos de ayuda mutua de un modo absolutamente novedoso. En el panorama de la antropología de la medicina internacional de aquel tiempo, su enfoque iba mucho más allá de lo que producía la antropología de la medicina anglosajona coetánea. El artículo se publicó, y aprovechando que venía a España pudimos tenerle entre nosotros en un semi-

nario. Como dice él mismo, «la primera vez erais menos de media docena». La clase fue espectacular. Inolvidable. Eduardo es un extraordinario comunicador en un aula y participar con él en una clase es una experiencia que jamás deja indiferente. Son esas escasas vivencias que, al final de nuestras vidas, continúan presentes y justifican el hablar de la condición de maestro.

El impacto de Eduardo no fue sólo la presentación «dramática» del discurso. Para nosotros fue más. Veníamos de tres raíces intelectuales distintas, el culturalismo norteamericano, la *social anthropology* británica y las escuelas estructuralistas francesas, marxistas o no, pero sin que en la incipiente antropología española de los ochenta hubiese ninguna idea muy precisa acerca del «quehacer antropológico». Por razones generacionales, los catalanes rechazábamos el culturalismo norteamericano, mientras que los madrileños nos movíamos entre éste y la *social anthropology* británica. Pero la identidad antropológica naciente trataba de diferenciarse a codazos de la historia y de la sociología, y era escéptica, cuando no hostil, a cualquier antropología que tuviese demasiadas veleidades historicistas o que encarase demasiado las sociedades complejas no «nativizadas». Pensar entonces en la posibilidad de una antropología de la medicina era entrar en un terreno que se desconocía más allá del folclore médico o de las relaciones entre magia, medicina y religión. En la Antropología española, desde finales de los setenta, trabajar sobre manicomios o drogas o salud era cosa rara de gente rara. Además, esa identidad rara e incluso cuestionada –«eso no es antropología»– sobre objetos de estudio raros obligaba a plantearse un debate que, salvo algún antropólogo singular, como Ignasi Terradas, que entonces estaba en un departamento de Historia Contemporánea, no era de recibo en la antropología española hegemónica: es el problema del significado de la historia en los procesos sociales y culturales. ¿Qué historia y qué significado? Terradas nos contó no hace mucho, en un coloquio, que había leído a Gramsci en una estancia en Manchester, pero que, al redactar la edición catalana de su texto, las referencias a Gramsci se omitieron, en cierto modo porque a finales de los setenta y en los primeros ochenta Gramsci era sostenido apenas por algunos sectores de intelectuales próximos al PSUC, era una opción política y no «académica». Sin embargo, el gramscismo más o menos sutilmente oculto en Terradas encajaba con el abordaje de determinados procesos históricos que afectaban los análisis del sector salud en España con unos procesos de cambio muy significativos y en los que los conceptos de hegemonía y subalternidad se presentaban como analíticamente muy productivos.

La llegada de Eduardo brindó la posibilidad de legitimación de una práctica y unas posturas hasta entonces autodidactas y huérfanas. Nos trajo su obra, nos trajo a Gramsci, nos trajo a Ernesto de Martino, tras un viaje circular de más de treinta años en que el gran sardo y el gran napolitano habían emigrado en los buques de la línea Génova-Buenos Aires, de la mano de exiliados y emigrantes. Eduardo llevó consigo a Gramsci y a De Martino a México, en otro exilio. Y de allí nos llegó tras su extraño periplo transatlántico. En Tarragona, en un seminario memorable, Tullio Seppilli y Eduardo se encontraron y el círculo se cerró.

La obra de Eduardo nos llegó al mismo tiempo que la de los norteamericanos, y por eso su influencia nos permitió una lectura crítica de ellos ya esbozada pero no consolidada antes. Eduardo refuerza la apuesta por una antropología crítica, que, sin negar jamás el valor del culturalismo, era capaz de ponerlo en su lugar revelando sus miserias y sus olvidos. Para europeos confrontados con la problemática de la salud, no era posible asumir ni el folclore positivista reducido a una arqueología de prácticas «populares», sin que la definición de popular quedase clara, ni una disertación sobre las relaciones entre la *disease* y la *illness*, entre la enfermedad y el padecer, que nos recordaba demasiado a las facetas más hueras de una cierta retórica fenomenológica. Claro es que las problemáticas de buena parte de las investigaciones de Eduardo han sido empíricamente latinoamericanas, una identidad que le gusta vindicar y que se proyecta en su vida académica y profesional, pero su grandeza está en que esas problemáticas abren las puertas para replantear completamente el modo en que en España, y en la Europa del sur, debían construirse las problemáticas de la antropología médica. No sólo en términos latinoamericanos, ya que sus aportaciones teóricas desbordan con mucho el marco de la explicación de las realidades latinoamericanas. Gracias a sus textos, y sobre todo a su vindicación de las caras ocultas de la cultura, comprendimos que éstas se adaptan como un guante al desvelamiento de las caras ocultas y a los secretos a voces de la sociedad y la cultura de este país. Todo ello implica que nos sintamos especialmente orgullosos de poder presentar el texto que nos ocupa.

La parte negada de la cultura es un libro maduro, transparente y auténtico. Su propio título condensa su intencionalidad. Nos conduce, a lo largo de páginas intensas, por una reflexión teórico-metodológica que nos impele a preguntamos el porqué de los olvidos, las negaciones y las desapariciones en distintos niveles del conocimiento y desarrollo de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular. Nos lleva al lado oscuro de nuestra historia, de nuestra identidad. La explicación en términos históricos de estas negaciones

y olvidos es el hilo conductor que organiza, de manera concreta y compleja, todo el texto. El subtítulo «Relativismo, diferencias y racismo» nos remite a la discusión crítica de algunos de los presupuestos más paradigmáticos de la constitución de la particularidad epistemológica de la antropología social –el análisis de la diversidad y su a veces aparente correlato con la relatividad cultural–, para hacernos reflexionar sobre las formas de apropiación histórico-políticas de algunos de nuestros más queridos conceptos. Con esta apropiación pierden su aparente y redentora «virginidad» teórica, y nuestra identidad que creíamos firme se tambalea.

Eduardo nos plantea, a través de estas dos constantes analíticas –olvidos y apropiaciones–, un libro coherente y lúcido sobre las formas sociohistóricas de construcción del conocimiento antropológico y de algunos de los aspectos más relevantes de las formas de construcción de problemáticas de las ciencias sociales en general. Reclamando la necesidad de trabajar en las «continuidades y/o discontinuidades» de estas problemáticas, para subrayar que el proceso de discontinuidad sólo adquiere luminosidad explicativa si se pone en correspondencia con las formas sociopolíticas de reproducción social. Por ello, nos demanda, a nosotros los científicos sociales, que no olvidemos que la construcción de nuestros saberes científico-profesionales debe edificarse sobre las consecuencias sociales de los mismos y sobre la articulación de éstos con las formas sociales de reproducción de los sistemas sociales.

Frente al olvido, la conciencia que deviene del análisis riguroso de la historia de nuestras disciplinas. Frente al «adanismo», la implicación con un pasado no tan lejano, aunque opacado por su negación y/o aparente inexistencia. Propuesta, pues, de reflexividad crítica sobre el quehacer de los antropólogos y otros científicos sociales, pero muy alejada de otras corrientes a la moda en las que la reflexividad queda en un juego de análisis de la retórica descontextualizado del uso que de los saberes sociales se hace por parte de distintos sujetos y colectivos sociales. No encontramos en Menéndez atisbos de concesiones a ese «mirarse el ombligo» tan hegemónico en nuestros días y que supuestamente encierra una reflexividad relativista y crítica. Por el contrario, la apuesta se manifiesta «fuerte» y vigorosa. El análisis sobre los usos sociales de nuestro conocimiento no debería llevarnos por la vía de la destrucción del conocimiento, sino por la vía que nos indique un camino más riguroso y efectivo, por lo tanto más científico, para explicar, comprender y proporcionar instrumentos que nos aseguren la posibilidad de un análisis de la complejidad y la problematicidad. Ya que el abordaje de la complejidad de

forma problemática es en definitiva lo que debería caracterizar la posibilidad de unas formas específicas de construcción del conocimiento de lo social y ello desde una perspectiva en la que la historia juega un papel crucial tanto contra el olvido como contra la simplicidad.

La importancia de este libro reside, desde nuestro punto de vista, en la recuperación de los materiales que conforman los distintos capítulos –algunos publicados de manera parcial en artículos dispersos–, que en su modificación y nueva articulación dan cuenta de la coherencia teórico-metodológica de un autor que desde la posición de subalternidad que ocupa la antropología mexicana –como la nuestra– es capaz de captar con una lucidez excepcional los distintos desarrollos epistemológicos y teóricos de las antropologías hegemónicas, con una distancia no exenta de ironía, que ponen sobre el tapete uno de los problemas más interesantes de nuestra forma de conocer: la necesaria e ineludible reflexión sobre nuestros objetos-sujetos de investigación, las formas teóricas de abordarlos, su interdependencia con las técnicas de conocimiento empírico social, y las formas históricas y los procesos histórico-políticos en los que dichos conocimientos adquieren su legitimidad y su hegemonía.

Al rastrear todo aquello que no se dijo, sobre lo que no se reflexionó, o que se abandonó en un proceso de ocultamiento, nos desvela su no inocencia y/o aintencionalidad. En unos momentos históricos en los que el racismo cotidiano se instala en nuestras conciencias y nuestras prácticas diarias, el ejercicio de reflexividad crítica sobre las formas en las que el nazismo y el neorracismo biologicista utilizó el conocimiento antropológico como forma de legitimación científica de prácticas políticas de exclusión y asesinato masivo no es baladí y se adquiere una actualidad que creíamos ya innecesaria. En el último capítulo que cierra el libro, el autor reflexiona en primera persona, con austeridad pero con valentía, para mostrarnos que los capítulos precedentes son, en última instancia, análisis teórico-metodológicos que sólo pueden corroborarse en la medida en que el sujeto, en este caso el mismo Eduardo, ha sufrido los mismos procesos de olvido y negación que son atribuibles a esa «parte negada de la cultura», que todos constituimos y reproducimos en nuestro propio ser como sujetos sociales.

Por todo ello *La parte negada de la cultura* es un libro importante, que incorpora a nuestro conocimiento científico profesional una parte de la «verdad» que fue suprimida y ocultada por un proceso de legitimación disciplinaria, en el que las conexiones de diferentes reflexiones antropológicas sobre la cultura con unos usos políticos y sociales de muy doloroso reconocimiento desapare-

ció. Pero en su intento de rescate de esta memoria oculta subyace una intención político-académica en la que se nos recuerda que aquellas comunidades –en este caso académicas–, que olvidan su historia están en condiciones de repetirla. Siendo, por ello, importante el análisis de las continuidades/discontinuidades y sus correlaciones con procesos históricos y sociales específicos como contribución a la reconstrucción de una forma de hacer antropología que nunca ha estado al margen de los usos sociales que de ella se ha hecho. No fue así antes, ni lo es en la actualidad.

Hemos tardado casi veinte años, los discípulos de Eduardo, en conseguir el primer libro de Eduardo Menéndez que se publica en un circuito editorial «normal», es decir, por una editorial que distribuye coherentemente, que efectúa una promoción de sus libros más allá de los límites institucionales y que tiene una estructura profesionalizada. Significa que la obra de Eduardo Menéndez, salvo *Morir de Alcohol* (Menéndez, 1990) que publicó Alianza Editorial en México pero que no distribuyó en Europa, ha aparecido siempre en ediciones institucionales o en editoriales que fueron barridas hace más de veinte años por las oleadas globalizadoras, por la censura derivada de los procesos militares en aquel continente. Hace treinta años, en Barcelona y Madrid podíamos acceder a una gigantesca producción editorial en castellano producida por Paidós, por Losada, por el Fondo de Cultura Económica, por Amorrortu y por tantas otras iniciativas editoriales de Buenos Aires, Caracas o México. Por esta razón, en castellano tenemos un fondo editorial en antropología absolutamente impresionante, pero... que se cercena hace una veintena de años. Esta producción editorial ha dejado de funcionar, y en el momento en que crece más la matrícula de estudiantes de antropología, cada vez menos editoriales se arriesgan a publicar... En este fondo la obra de Eduardo recorre el espacio intelectual en forma de estos *samizdats* que son las fotocopias en la universidad actual. A veces sin la referencia completa, a veces con hojas que se pierden en las manos del copista. No está lejos su capilar *presencia* en la antropología de la medicina española de la imagen del intelectual medieval, cuyos discípulos editaban las notas de clase y de copista en copista las pasaban de mano en mano. Tampoco el recuerdo de las experiencias en clase con él. «Yo le oí una vez, fue espectacular». Así pues, a pesar de Internet, a pesar de la globalización, las culturas minoritarias –todas las que no se expresan en inglés– y de *resistencia* vuelven a los viejos instrumentos de comunicación, la palabra, la copia pasada de mano en mano. Por esto saludamos esta edición. Mucho más por cuanto el proyecto inicial fue publicar un *reader* que permitiese prescindir de los *samizdats*. Propósito vano, puesto que abrimos la puerta a que Eduardo escribiera, a partir de algunos escritos sueltos que nos han influido. Él nos ha devuelto una obra de una pieza, una obra teórica, no de antropología de la medicina (aunque también), sino de antropología general. Y está su final. Para los que conocemos a Eduardo desde hace mucho, mucho tiempo, el último capítulo nos produce una extraña y penetrante fascinación. Contiene las claves, los secretos, las voces ocultas de una obra extraordinaria, extremadamente humana. Comprendemos con ella no sólo al maestro bienquerido, sino también al hombre, al amigo.

Rosario Otegui Pascual
Universidad Complutense de Madrid

Josep M. Comelles
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Madrid-Creixell, primavera de 2002

Para Ernesto de Martino y Guillermo Bonfil Batalla

¿Dónde quedó el saber que perdimos con la información?

T. S. Eliot, 1936

En la generación pasada, John Burnet escribió que de continuar las tendencias actuales un especialista hablaría de su materia sólo a pocas personas en el mundo. En realidad antes de que pasara mucho tiempo descubriría que sólo sería posible hablar consigo mismo.

C. Kluckhohn, 1957

El discurso sobre el discurso me cansa, la escritura sobre la escritura me aburre; encuentro que ello es fundamentalmente desesperanza, reconocimiento de derrota, nihilismo [...]; me pregunto si no estamos en presencia de una vasta mistificación.

H. Lefebvre, 1976

Introducción

En este libro analizo una serie de problemáticas que me han preocupado constantemente, y que reaparecen de una u otra manera en la mayoría de mis trabajos, ya que a lo largo de los últimos veinte años las mismas se me imponen más allá de la especificidad del problema analizado.

El relativismo cultural y gnoseológico, el punto de vista del actor, los olvidos y negaciones en la producción y uso de saberes, las relaciones entre representaciones y prácticas tanto a nivel del saber popular como del saber académico, así como el uso social e ideológico de dichos saberes observado especialmente a través del racismo cotidiano y del racismo científico, han persistido como problemas no sólo de tipo teórico, sino sobre todo práctico-ideológico.

Dichas problemáticas las he descrito y analizado a través de diferentes procesos de salud/enfermedad en los cuales emerge la relación entre lo cultural y lo biológico en términos de exclusión, negación, integración o deslizamientos, y donde el racismo o los etnicismos radicales aparecen como una posibilidad constante no sólo de los análisis académicos, sino también de las prácticas sociales. Y es a través de estos y otros problemas que recurrentemente descubro determinados espacios de la cultura que han sido negados explícita y, sobre todo, implícitamente por los encargados de describir y analizar-interpretar la C(c)ultura. En este texto la negación será observada en varios espacios de la vida académica y cotidiana, pero especialmente en aquellos donde los diversos conjuntos sociales producen, usan, transaccionan sus saberes sobre la muerte, la enfermedad, la cura.

En mi quehacer más o menos cotidiano las problemáticas enumeradas no proceden o se constituyen exclusivamente a partir del campo académico, sino

que remiten a procesos sociales, políticos e ideológicos desarrollados a través de un amplio espectro de posibilidades que van desde la inclusión/referencia a acciones sociales colectivas de diferente tipo, hasta la inclusión de las condiciones sociales en la producción de conocimiento. Desde esta perspectiva, mi relación con los problemas analizados tiene un fuerte contenido biográfico que no aparece explicitado en la mayoría de los capítulos, pero que trato de desarrollar en el último capítulo al anudar algunos de los problemas analizados teóricamente a mi propia trayectoria personal.

Es en consecuencia a partir de mi experiencia y trabajo antropológico que analizaré el olvido como proceso que opera no sólo en la producción-reproducción de la vida de los conjuntos sociales, sino especialmente en la producción y uso del conocimiento académico. La descripción y análisis de problemas a través de estos dos espacios, las realizo a partir de algunos supuestos que se expondrán a lo largo del texto, pero cuya principal característica reside en que la mayoría de los mismos si bien son reconocidos y reiteradamente señalados por las más diversas tendencias teórico-metodológicas actuales, son sin embargo reiteradamente excluidos. Así, por ejemplo, el saber académico y el saber de los conjuntos sociales respecto del denominado «punto de vista del actor» se construyen socialmente a través de instituciones, grupos, situaciones que supondría, como casi todo el mundo reconoce, que dicha «perspectiva del actor» debería ser estudiada a través de las representaciones y de las prácticas, pero, sin embargo, dicho «punto de vista del actor» refiere casi siempre exclusivamente a las representaciones sociales de los actores sociales estudiados.

Y lo mismo ocurre con las propuestas de describir y pensar la realidad social como sistema de transacciones sociales; considero que posiblemente nunca como ahora las diferentes concepciones teórico-metodológicas y los grupos más organizados de la sociedad civil han hablado tanto de relaciones sociales en términos de redes sociales, de procesos de autoayuda o de análisis procesual de las problemáticas analizadas, pero dentro de situaciones sociales o de etnografías donde, sin embargo, lo relacional no aparece, es referido a espacios virtuales o sólo es incluido secundariamente, centrándose la acción social o el análisis antropológico en uno solo de los actores/agentes sociales, y no en las relaciones constituidas entre los diferentes actores significativos que intervienen en una situación o proceso determinado.

Estas orientaciones no sólo se dan en el saber de los conjuntos sociales, sino también en el saber académico. Los científicos sociales se apropian de la trayectoria de su disciplina a través de relatos que pueden ser básicamente

expositivos o sumamente críticos, pero cuya característica dominante es que se desarrollan respecto de las producciones teóricas o sobre las etnografías analíticas o interpretativas, de las cuales se excluyen los procesos de producción social, institucional, laboral de conocimiento. Dichas historias no sólo no describen cómo se produjo la información obtenida o cuál fue el tipo de relaciones tenidas por los investigadores con los informantes, para poder observar a través de su trabajo cómo se produjeron la descripción y las explicaciones teóricas respecto de los problemas analizados, sino que tampoco dan cuenta de las condiciones políticas, sociales e ideológicas dominantes en el lapso durante el cual el antropólogo estudió su grupo y que consecuencias tuvieron para su etnografía. Más aún, toda una serie de antropólogos que trabajan desde hace años sobre determinados grupos sociales se caracterizan por no conocer el lenguaje de la sociedad que estudian o de conocerlo de forma muy limitada, sin que esto aparezca reflexionado sobre sus consecuencias en el tipo de información y de interpretaciones producidas, incluido el papel del lenguaje en las relaciones de hegemonía/subalternidad dentro de las cuales se desarrolla la investigación.

Las historias de la antropología suelen excluir procesos sociales que afectaron crucialmente la producción de saber disciplinario, hasta el punto que por lo menos algunos de los mismos desaparecen del currículum formativo de los antropólogos.[1] Hace pocos años, al desarrollar un seminario de doctorado sobre aspectos de la teoría antropológica utilizada entre 1970 y 1990, se me ocurrió mencionar el Proyecto Camelot (Horowitz, 1968) a un curso conformado por unas veinte personas con una edad promedio de 35 años. La mayoría nunca había oído hablar de dicho proyecto, dos personas lo conocían de nombre y sólo una persona tenía idea de sus características y significación. Algo similar me ha ocurrido casi cada vez que analizo ciertos aspectos metodológicos y técnicos del trabajo antropológico con personas que se dedican a la denominada investigación/acción, ya que al incluir la revisión de trabajos sobre procesos de salud/enfermedad/atención, gestados dentro de la denominada antropología

1. Si bien, sobre todo autores localizados dentro del denominado postmodernismo, han analizado en los últimos veinte años el «trabajo» antropológico, se han concentrado en observar como los antropólogos han construido sus textos, en los efectos retóricos que intencionalmente o no desarrollan en su escritura, sin analizar el conjunto de los diferentes pasos del trabajo antropológico, así como su relación con las condiciones institucionales y sociohistóricas donde se desarrolla no sólo su escritura sino dicho trabajo (Boon, 1990, Geertz, 1988, Manganaro, 1992, Sangren, 1988).

aplicada, observo que la mayoría de los que trabajan en investigación participativa no tienen mucha idea de la trayectoria y significado de dichos trabajos, de los cuales sin embargo constituyen una continuidad/discontinuidad no sólo en términos de objetivos y de aproximaciones técnicas, sino frecuentemente en términos de sus orientaciones práctico-ideológicas (Barrett, 1997; Harrison, ed., 1997; Menéndez, 1970; Ugalde, 1985).

El saber disciplinario, aunque no el trabajo, los antropólogos lo aprendemos de las representaciones sociotécnicas y no solo de las prácticas del quehacer profesional. Dicho saber se aprende aislado de por lo menos una parte de los procesos que modificaron radicalmente el estatus académico, la orientación metodológica, el tipo de problemáticas investigadas o inclusive la propia continuidad de la antropología en ciertos contextos. De tal manera que las historias de la antropología, y más aún la enseñanza de la misma, no incluye o lo hace de forma anecdótica procesos que alteraron no sólo la producción de explicaciones teóricas, sino también la posibilidad de realizar investigaciones etnográficas.

La cuestión, como veremos a lo largo de nuestro texto, no radica en tener que incluir y conocer todos los antecedentes disciplinarios tanto en términos del imaginario antropológico como del trabajo disciplinario, sino en tratar de tener una cierta congruencia metodológica en función de los problemas a investigar. Y desde esta perspectiva uno debería manejar información sobre cómo se constituye el campo problemático sobre el cual trabaja, no sólo en términos teóricos y de la elaboración práctica del saber, sino de los usos y apropiaciones del mismo. Lo cual puede posibilitar la construcción de autocontroles epistemológicos e ideológicos, que permitan por ejemplo reelaborar de forma relacional el uso de la perspectiva del actor o reconocer y explicar el significado de los deslizamientos etno-racistas en las representaciones y en las prácticas sociales de los actores.

Una aproximación de este tipo puede conducir a reconocer a través del análisis de problemas específicos no sólo cómo se construye y usan los saberes, sino cómo las orientaciones dominantes pueden imponerse a los objetivos y concepciones del investigador. A través del estudio del proceso de alcoholización (Menéndez, 1985, 1990b), de la denominada medicina tradicional (Menéndez, 1981 y 1990a) o de la participación social en el proceso salud/enfermedad (Menéndez, 1998a,) pudimos observar y concluir que el saber antropológico se construye y usa a través de las representaciones sociales, y a partir de este reconocimiento plantearnos e intentar desarrollar una antropología de las prácticas.

Al señalar las negaciones y los olvidos, al subrayar el carácter social de todo saber aun del más científico y al observar la constante exclusión de las prácticas no pretendo –y lo subrayo desde el principio– reducir el saber antropológico a sus decursos socioideológicos o político-económicos en términos de sus relaciones con el colonialismo o el racismo por un lado o con el etnicismo o el feminismo por otro; es decir, a una correlación casi exacta entre proyectos coloniales, neocoloniales y poscoloniales y proceso de conocimiento. No, lo que señalamos es la necesidad de incluir estos procesos como parte de la producción de los saberes, aunque no reduciéndolos a ellos.

Mientras que para una parte de los antropólogos el colonialismo, el neocolonialismo o el poscolonialismo no influyeron en las características y orientación de la producción académica, para otros serían procesos decisivos en la constitución de esa producción. Otras corrientes verían más tarde al colonialismo o al poscolonialismo no como procesos que inciden directamente en la producción de saber antropológico, sino en el tipo de instituciones dentro de las cuales se piensa y se desarrolla el trabajo antropológico. Como veremos, estas posibilidades son manejadas de tal manera que se excluyen mutuamente en sus producciones específicas: así, Goody (1995) niega toda relación de saber entre colonialismo y antropología, mientras Stauder (1993) la coloca en el núcleo de la producción del conocimiento disciplinario.

Desde nuestra perspectiva me interesa señalar no sólo el persistente maniqueísmo que domina la producción de conocimiento, sino asumir que la significación del colonialismo, del racismo o del relativismo en la producción científica, debe ser analizada textual y contextualmente, pero básicamente a través de lo intrínseco de la producción de un saber específico. Es en las etnografías, en la elaboración de teorías, en la forma de realizar un trabajo de campo, en los tipos de financiación de las investigaciones, en la productividad a destajo que dominan actualmente en ciertos países e instituciones, y en las relaciones establecidas entre antropólogos/instituciones de los países centrales y de los países periféricos, donde necesitamos observar la presencia intrínseca de los procesos y tendencias señaladas. Y esto no sólo en la producción de saberes científicos, sino también en la producción de saberes de los conjuntos sociales.

La propuesta de analizar la producción y el uso de saberes a partir de sus características y condiciones intrínsecas, inclusive de encontrar lo contextual en las prácticas y representaciones de dichos saber, implica no sólo la búsque-

da de las lógicas sociales en las realizaciones de los propios actores, sino a reconocer que los saberes, y especialmente los saberes científicos y académicos, tienden a ser apropiados y no sólo utilizados por las diferentes fuerzas sociales que operan en contextos específicos. Es en función de los procesos de producción, uso y apropiación de saberes que hemos analizado los deslizamientos que operaron –y siguen operando– entre etnicidades y racismos, tanto a nivel de las teorías y explicaciones generadas por la producción científica, como a nivel de las prácticas clasistas, sexistas, étnicas o racistas de los conjuntos sociales, dado que no son las teorías o los saberes en sí, sino la apropiación y uso de los mismos por diferentes fuerzas sociales los que orientan dichos saberes y teorías hacia una variedad de consecuencias dentro de un juego de deslizamientos entre las «diferencias», relativismos y racismos.

Es a partir de estos señalamientos que hemos analizado la producción y uso de teorías y prácticas racistas y etnicistas especialmente para el período 1920-1940 en Alemania, tratando de observar la articulación gestada entre la producción científica de ese período y los usos sociales y políticos de dicha producción. Tratamos de observar el juego de estas relaciones a través de las características intrínsecas de la producción de conocimiento antropológico, pero también biomédico, así como el desarrollo de propuestas teóricas respecto del relativismo, del racismo o de las etnicidades muy similares a las que veremos desarrollarse a partir de los setenta tanto a nivel del saber académico como de determinados conjuntos sociales, y que en gran medida se expresan a través de ciertas orientaciones práctico-ideológicas desarrolladas en los usos del «punto de vista del actor».

Desde esta perspectiva, no pensamos el nazismo como un hecho excepcional, marginal y/o patológico de una nación específica; por el contrario, lo consideramos como una de las realizaciones posibles de la sociedad denominada «occidental»; como un proceso que llevó casi a sus últimas (?) consecuencias las representaciones y prácticas racistas y etnicistas desarrolladas por los conjuntos sociales, pero también de los sectores académicos y científicos, que estaban normalizadas dentro de las sociedades occidentales de más alto nivel de desarrollo no sólo económico, sino científico. El análisis del nazismo y sus formas no sólo sociales sino científicas de definir, investigar y utilizar las diferencias, el racismo y la etnicidad nos permite observar cómo determinados juegos intelectuales y académicos aparentemente triviales constituyen sin embargo potenciales procesos cuyas consecuencias oscilan entre la ridiculez y el llanto. Los juegos etnomédicos actuales sobre biologicismos, cuerpos y

padeceres locales desconocen o al menos no asumen en sus trabajos las consecuencias en las que terminaron las concepciones sobre biologías y cuerpos «locales» apropiadas y usadas no sólo por el régimen nacionalsocialista, sino por los profesionales y académicos alemanes.

El descubrimiento de que los padeceres se expresan siempre o casi siempre a través de representaciones y prácticas locales culturales, y el cuestionamiento a orientaciones científicas que desconocen o critican esta dinámica, debe ser referida no sólo al saber en sí, sino a las fuerzas sociales que pueden apropiarse y utilizar determinadas concepciones y prácticas. Subrayo, para evitar malos entendidos, que no estoy desconociendo la posibilidad de que todo padecer se constituye y expresa a través de características locales tanto en términos de sujeto como de cultura, y menos aún pretendo reducir nuestros análisis a una suerte de crítica o ataque unilateral a la producción académica de conocimiento, sino que propongo referir dichas interpretaciones sobre las «biologías locales» o sobre los relativismos no sólo a la producción de conocimiento sino a sus usos y apropiaciones sociales.

Considero que el énfasis colocado actualmente en el papel de la ética en las actividades científicas y profesionales reconoce tácita o abiertamente las consecuencias de este proceso de apropiación, pero reduciendo muy frecuentemente la cuestión ética a su desarrollo en simposios interesantes y/o en el llenado burocrático de formularios de investigación donde los investigadores se comprometen a trabajar éticamente. Las propuestas de etnicidad en la investigación científica en general y en las investigaciones biomédicas y antropológicas en particular se desarrollan en su mayoría desconociendo la existencia de un proceso de continuidad/discontinuidad histórico, según el cual intermitentemente se demanda la necesidad de requisitos y prácticas éticas, para ser olvidados a los pocos años y a veces meses. A mediados de los cuarenta la cuestión ética emergió como relevante en función de la experiencia de la ciencia bajo el nazismo y debido a la investigación y uso de la energía atómica, en los Estados Unidos, colocando en primer plano la responsabilidad no sólo de los «intelectuales» sino de los científicos, dentro de un mundo donde todavía una parte de los científicos se consideraban y eran considerados como «intelectuales» y no exclusivamente como profesionales. Durante este lapso se observó que las disciplinas más utilizadas y apropiadas por las fuerzas económicas, políticas e ideológicas no eran las ciencias sociales y antropológicas, sino las ciencias denominadas «duras», es decir, las más identificadas con la metodología cien-

tífica, la biología, la bioquímica, la biomedicina o la física, lo cual fue y es tan obvio que tiende a ser reiteradamente negado.

Desde mediados de los cincuenta y sobre todo durante los sesenta la cuestión ética volvió a reaparecer a través de toda una variedad de casos, cuyas principales expresiones fueron el Proyecto Camelot; el uso de la psiquiatría como instrumento de control social y político en la Unión Soviética, pero también en determinados países capitalistas, pasando por las consecuencias de la investigación biomédica en sus experimentos con seres humanos, y la aplicación de la ciencia a la industria de guerra, especialmente en Vietnam. Pero este proceso también se fue olvidando, para reaparecer durante los noventa en función de aspectos referidos al sida, a la salud reproductiva y especialmente a la investigación genética. En este proceso de continuidad/discontinuidad se fue normalizando el reconocimiento de que la ciencia será inevitablemente utilizada por los que tienen los medios económicos para transformar los descubrimientos en medicamentos, artículos de belleza, alimentos o armas disuasivas. La apropiación de la producción científica por fuerzas sociales y económicas aparece como un hecho dado, de tal manera que la reaparición actual de lo ético concierne sobre todo a que el investigador haga «éticamente» su trabajo, más que a cómo serán utilizadas las investigaciones, para qué y por quién. El proceso de profesionalización y burocratización del quehacer científico en todas sus ramas sería, según diversos autores, expresión y condición de esta orientación.

Para intentar superar los maniqueísmos, los olvidos, las negaciones, y tal vez el proceso de burocratización de los saberes, necesitamos desarrollar y aplicar toda una serie de dispositivos que operen desde la formulación del problema, hasta el momento del trabajo de campo, pasando por las maneras de describir y analizar/interpretar la información y/o la acción/investigación. Toda una serie de esos dispositivos corresponde a pensar y trabajar sobre la «realidad» a partir de lo «obvio», es decir, desde una perspectiva que describe la realidad no sólo desde las características explícitas, manifiestas y evidentes, sino desde los aspectos marginales, triviales, irrelevantes y sobre todo convertidos en sentido común.

En última instancia, la intencionalidad de trabajar sobre lo local y la situacionalidad de los actores refiere a una concepción que busca, por ejemplo, descubrir y encontrar las relaciones racistas o de poder no sólo donde el racismo o el poder aparecen expresamente planteados, sino a través de los espacios de muy diverso tipo donde el poder o el racismo se desarrollan larvada y opacadamente y frecuentemente en términos no racistas ni de poder. La propuesta de que el poder, la religión o la economía están en todas partes, y no sólo en los procesos y sujetos específicos debe ser buscada en una vieja concepción antropológica que remitía a la fuerte creencia disciplinaria –y subrayo lo de creencia– de que en las sociedades etnográficas existía una débil división del trabajo. En ellas operaba una suerte de indiferenciación holística de tal manera que era muy difícil establecer campos específicos, dado que todos estaban saturados, por los procesos que integraban y articulaban la sociedad, principalmente en términos de religión, parentesco y/o economía.

Mi elección del proceso de salud/enfermedad/atención como campo de significación y acción obedece en gran medida a dicha concepción; dado que desde la trayectoria de enfermedad o desde la relación médico/paciente, pero también desde las relaciones establecidas en torno a la muerte en el interior del grupo doméstico o de las actividades de grupos feministas respecto de los padeceres de género podemos describir las relaciones, concepción y uso del poder o del racismo cotidiano. Esto no supone excluir el interés por el problema del poder o del racismo en aquellos lugares donde explícitamente emergen y funcionan en tanto poder o racismo, sino incluir su análisis a través de otros espacios marginales donde el poder y el racismo se revelan tal vez de forma más decisiva y significativa. Es en función de esta perspectiva que hemos descrito y analizado procesos de racismo intersticial así como de biologización y biomedicalización de la vida cotidiana, a través de representaciones y prácticas generadas en los procesos transaccionales que operan entre los conjuntos sociales, el saber biomédico y las empresas productoras y comercializadoras de los productos devenidos de la investigación científica y técnica[2].

Este libro debe muchas cosas a muchas personas a las que unifico en mi dedicatoria a Ernesto de Martino en función del papel protagónico que tuvo en mi formación a la distancia y sobre todo en mi apropiación de determinadas propuestas gramscianas, y a Guillermo Bonfil debido especialmente a la notable congruencia que evidencia su proyecto de antropología y su trayectoria de vida.

La mayoría de los trabajos fueron publicados previamente, pero en su to-

2. Si bien mi texto refiere a «la» producción antropológica, la misma está pensada básicamente desde América Latina, y más específicamente desde México y Argentina, pero a partir de una relación con la producción norteamericana y con la de varios países europeos y particularmente con la española.

talidad han sido repensados y reescritos; así, los tres primeros capítulos constituyen una ampliación del artículo «Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes» (*Alteridades*, 1 (1), pp. 21-32, 1991); el cuarto refiere a «Usos y desusos de conceptos: ¿dónde quedaron los olvidos» (*Alteridades*, 9 (17), pp. 147-164); el capítulo quinto refiere a «El punto de vista del actor. Homogeneidad, diferencia e historicidad» (*Relaciones*, 69, pp. 239-270, 1997), y el último capítulo fue preparado inicialmente para ser presentado en un simposio realizado en 1998.[3]

3. Esta constituye la segunda edición corregida y aumentada del texto publicado en el 2002.

1.
Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes

La antropología social se caracteriza actualmente por varios procesos, entre los cuales sobresale la situación de crisis y/o de malestar permanente, que desde mediados de los setenta se ha instalado como parte de la perspectiva antropológica. Este y otros hechos, como el proceso de especialización o la continua y casi interminable inclusión de nuevos sujetos/objetos de estudio, han conducido a cuestionar la unidad de la antropología, a dudar en términos epistemológicos sobre su legitimidad como ciencia diferenciada, e incluso a plantear la razón de ser de esta disciplina no sólo en términos científicos, sino a través de reflexiones sobre las casi inevitables implicaciones ideológicas y/o éticas del trabajo antropológico.

Pero ni esta crisis o malestar es único en la trayectoria de la antropología, ni esta disciplina se caracteriza históricamente por haber definido su especificidad exclusivamente a partir de criterios epistemológicos;[1] más aún, ni siquiera la posible muerte de la antropología es un proceso nuevo, sino sólo parte de

1. En la década de 1950 G. Gusdorf señalaba que en un texto norteamericano compilado por A. Kroeber –*Anthropological Today* (1953)– se intentó dar cuenta del estado actual de los estudios antropológicos a través de las contribuciones de un centenar de especialistas de muy diferentes campos, donde cada uno desarrollaba el estado de su especialidad sin relación con el resto, lo cual daba la imagen de una disciplina no definida en términos epistemológicos, como reconoce uno de los colaboradores al señalar: «No creo que la antropología constituya una entidad distinta, como la física; es simplemente un lugar al que confluyen las personas interesadas por el hombre». Gusdorf incluye otras definiciones, y concluye: «Lo lamentable es que definiciones como las de Strauss, Linton o Kroeber constituyen una confesión de impotencia epistemológica, ya que una vez admitido que la antropología es una ciencia cuyo interés es el hombre, uno se pregunta qué puede diferenciarla de todas las otras ciencias» (1959, p. 68).

nuestros olvidos (Worsley, 1970). Desde su creación, el estatus de nuestra disciplina se definió a través de las condiciones económico-políticas, ideológico-culturales e institucionales que dominaban las relaciones entre los países capitalistas desarrollados y las sociedades periféricas, y que fueron estableciendo el contenido, los problemas, los sujetos de estudio y las metodologías antropológicas. Pero hasta las décadas de 1950 y 1960 este transparente proceso de articulación entre las condiciones sociales y la producción de conocimiento no preocupó demasiado a los antropólogos ni alteró su confianza en la disciplina, y no porque no fuera evidente, sino porque el trabajo antropológico se basaba en evidencias reconocidas como dadas y no como dudas.

Los antropólogos comenzaron a vivir su disciplina en términos de malestar más o menos permanente cuando dejaron de aceptar acríticamente –o al menos como obvias– las condiciones sociales dentro de las cuales se constituyeron su sujeto (objeto) de estudio y las relaciones no sólo científicas sino sociales e ideológicas establecidas con dichos sujetos.

Antropología social como saber diferenciado

A partir de fechas relativamente recientes los antropólogos problematizaron la especificidad y la legitimidad de su disciplina para estudiar determinados problemas y sujetos. Este proceso se refiere al conjunto de las disciplinas sociohistóricas, y especialmente a la creciente dificultad de establecer fronteras y, por lo tanto, campos propios y diferenciados; pero en el caso de la antropología el malestar ha sido consecuencia de la continua inclusión de nuevos sujetos y problemas, y de la incertidumbre sobre cuáles son realmente sus aportes y funciones, dado que la casi totalidad de los sujetos se caracteriza no sólo por su subalternidad y/o su diferencia, sino por vivir su cultura en condiciones de pobreza, de marginación y de discriminación.

Esta situación de malestar emerge paradójicamente durante un período en el cual la antropología aparece como una disciplina reconocida por sus aportes diferenciales respecto del conjunto de las ciencias sociales e históricas, dado que algunas de sus características más distintivas, como el énfasis en lo holístico, en lo cualitativo, en lo local, en la etnografía, en lo simbólico, emergen en los años sesenta y setenta como posibilidades teórico-metodológicas para la descripción e interpretación de los procesos sociales, en un momento en

que son cuestionadas las tendencias teóricas y metodológicas predominantes a nivel de la generalidad de las ciencias sociales e históricas.

Este proceso se expresa además en la expansión institucional de la antropología en países como Brasil, España o México, así como en el incremento de institutos, departamentos, revistas especializadas, congresos y número de antropólogos activos en los países centrales, en los cuales se desarrolla un proceso de profesionalización que irá limitando o inhibiendo la capacidad crítica de nuestra disciplina, o la reducirá casi exclusivamente a la crítica cultural. Si bien estas tendencias se observan con mayor transparencia en la antropología norteamericana, también se evidencian en las antropologías periféricas, y especialmente en la producida en los países latinoamericanos, donde casi parece haber desaparecido la reflexión crítica sobre el quehacer disciplinario.

Este proceso de profesionalización y de malestar se relacionan con el descubrimiento, durante los años sesenta y principios de los setenta, de que nuestra disciplina era difícil de ser legitimada en términos epistemológicos, y que su diferenciación y autonomía estaban basadas en un proceso de institucionalización académica articulado a determinados procesos ideológicos y económico-políticos. Esto no significaba, por supuesto, negar el desarrollo del conocimiento antropológico a partir de objetivos académicos, sino asumir que dicho conocimiento era inseparable de las condiciones sociales e históricas dentro de las cuales se instituyó.

Considero que la reflexión antropológica referida a sí misma no basta para legitimar su diferenciación, y menos si tal reflexión aparece escindida de la construcción del conjunto de disciplinas sociohistóricas que se establecieron y diferenciaron durante los siglos XIX y XX. Y este proceso, a su vez, resulta poco comprensible si no se lo remite al contexto histórico-social en el que se institucionalizaron estas disciplinas.

La relación entre contexto social y producción de conocimiento es evidente desde la constitución de la antropología como disciplina diferenciada, ya que tanto las definiciones de su objeto de estudio inicial –el «primitivo»– como las primeras problemáticas organizadas en torno al mismo, y que refieren centralmente a la evolución y/o difusión de la cultura, expresan no sólo intereses académicos, sino concepciones ideológicas respecto de un sujeto de estudio, cuyas características posibilitan y justifican tanto la prioridad de la cultura occidental, como la fundamentación de su expansión y dominación a través de presupuestos ideológicos utilizados como si fueran criterios científicos (Menéndez, 1968, 1969 y 1971). Desde esta perspectiva debe asumirse que las

principales ciencias sociales se organizan a partir de una división técnica e ideológica del trabajo intelectual que, por una parte, remite a las sociedades *complejas*, *civilizadas*, *desarrolladas* respecto de las cuales se constituyeron la sociología, las ciencias políticas, la economía y, en gran medida, la historia, y por otra, remite a las sociedades *primitivas*, *ágrafas*, *no complejas*, *etnográficas* que serían el objeto de estudio de la antropología. De tal manera que se constituyen casi simultáneamente un grupo de disciplinas para el estudio de «Nosotros», es decir, los civilizados, y una disciplina para el estudio de «Los otros», es decir, los primitivos, con una particularidad que tanto el estudio de «Nosotros» como el de «Los otros» es desarrollado inicialmente por investigadores de los países centrales («Nosotros»), los cuales mantendrán la hegemonía en la producción teórica y etnográfica durante todo el desarrollo de nuestra disciplina hasta la actualidad.

Pero además, casi desde el principio los antropólogos se arrogaron la capacidad de estudiar todos los aspectos de la cultura del otro, lo cual favoreció el mantenimiento hasta la actualidad de una perspectiva holística, al menos como referente imaginario. Esta orientación, que a nivel del conjunto de las ciencias sociales sólo permaneció en la antropología, obedeció inicialmente al dominio de una concepción que asumía implícita o explícitamente que las culturas estudiadas por nuestra disciplina se caracterizaban por su simplicidad comparadas con la cultura occidental. El reconocimiento de una escasa y/o menor división del trabajo –y de la cultura– en esas sociedades potenció la posibilidad de que una sola persona las describiera y analizara en su conjunto.

En función de su situacionalidad económico-política, especialmente referida a la expansión colonial –y, por supuesto, de tradiciones académicas–, las principales sociedades dentro de las cuales se desarrolló nuestra disciplina impulsaron antropologías nacionales caracterizadas por el dominio de determinadas problemáticas y teorías. No debe considerarse un hecho secundario y/o anecdótico que la antropología y las ciencias sociales alemanas impulsaran sobre todo concepciones teóricas historicistas cíclicas o morfologistas y fenomenológicas frente al evolucionismo y funcionalismo de las corrientes británicas, lo cual no sólo expresa la existencia de tendencias teóricas diferenciadas, sino que expresa algo que me interesa subrayar, la existencia inicial de varios centros de producción antropológica (Inglaterra, Francia, Alemania, Estados Unidos) con similar significación, que además utilizaban marcos teóricos referenciales diferentes directamente relacionados con su situacionalidad histórica. Si bien la antropología británica aparece inicialmente como la más importante,

no se observa que ninguno de esos países evidencie una situación hegemónica respecto de los demás durante el período fundacional. Durante este lapso, y hasta fechas relativamente recientes, la producción antropológica se expresó a través de tres idiomas básicos, el inglés, el francés y el alemán.

Pero esta situación inicial, que iba a dar lugar a la constitución del modelo antropológico reconstructivo o conjetural, se continuó a través de todo el desarrollo de la producción antropológica, en la medida en que la influencia mutua de los procesos académicos y sociales será constante en las modificaciones de los sujetos de estudio, de los problemas, de las metodologías, e incluso de las orientaciones teórico-ideológicas utilizadas por nuestra disciplina a nivel general y nacional. El impacto de los procesos sociales se observa en cuestiones tan centrales como el peso dado a la etnografía por las diferentes antropologías nacionales y la pertenencia o no a países con áreas de dominación colonial externa y/o interna. Y así observamos que un país como Alemania, que inicialmente desarrolló un intenso trabajo etnográfico-etnológico a través de autores como Bastian o Frobenius, al quedarse sin colonias como consecuencia de su derrota en la denominada primera guerra mundial (1914-1918), no sólo redujo su trabajo etnográfico e hipertrofió el quehacer etnológico de gabinete, sino que orientó parte de su reflexión antropológica hacia su propia situación nacional a través de los estudios del *Volkunde*, es decir, de los grupos populares y folks.

Debe subrayarse que Alemania gestó desde finales del siglo XIX la primera tendencia antropológica que realmente articuló el trabajo de campo y la reflexión teórica a partir de un solo sujeto llamado etnólogo, lo cual se iba a expresar ulteriormente a través de la obra del antropólogo alemán Boas, quien impulsó e institucionalizó esta forma de trabajo dentro de la antropología norteamericana. La focalización de Boas en el trabajo etnográfico y en el estudio de áreas culturales caracterizadas por su continuidad histórica y espacial, en vez de investigar ciclos culturales de difusión mundial como ocurría en la etnología alemana, expresa la adecuación de la tradición académica a las nuevas condiciones encontradas en Estados Unidos, donde los sujetos de estudio de la antropología residían todavía en amplias zonas del país, y se caracterizaban por su continuidad histórica y geográfica.

Considero que la relación entre condiciones económico-políticas e ideológicas y producción de conocimiento eran tan obvias en nuestra disciplina que no fue negada sino asumida como parte «normal» de las relaciones establecidas entre las sociedades occidentales y los grupos «primitivos», máxime

cuando las teorías dominantes entre 1880 y 1920 tendían a fundamentar la superioridad de la sociedad occidental.

Si bien el desarrollo ulterior de nuestra disciplina se caracterizará por la crítica de dichas teorías y por la propuesta de perspectivas que rehabilitarán las características de los grupos estudiados, que darán cuenta de su complejidad cultural y, sobre todo, de sus lógicas diferenciales, las propuestas serán atribuidas exclusivamente a la trayectoria de la antropología en sí, y no a la articulación de ésta con los procesos económico-políticos e ideológicos que contribuyeron a cuestionar las concepciones evolucionistas y a favorecer el desarrollo de los planteamientos relativistas. La denominada primera guerra mundial no sólo dejó a Alemania sin colonias, sino que constituyó posiblemente el principal referente macrosocial y experiencial de las críticas al evolucionismo, a la idea de progreso y al tipo de racionalidad asociada al pensamiento occidental.

Hechos tan obvios como que la antropología se desarrolla básicamente en países con imperios coloniales o con áreas de colonialismo interno, que la pérdida de los dominios coloniales reorientó el quehacer antropológico, o que las teorías de la aculturación sobre todo en sus aspectos de antropología aplicada elaboradas entre los años treinta y cincuenta impulsaron determinadas líneas ideológicas de desarrollo social, no fueron asumidas sino excepcionalmente por un quehacer antropológico que expresaba conscientemente o no las concepciones sociales hegemónicas de sus sociedades de pertenencia, incluidas sus nociones de evolución (desarrollo) social.

El reconocimiento y la crítica de estas negaciones o, mejor dicho, afirmaciones profesionales se darán básicamente durante los años cincuenta y sesenta, y en gran medida el malestar actual de la antropología refiere por lo menos en parte al «descubrimiento» de que tanto sus padres fundadores, como las propuestas desarrolladas entre los años veinte y cincuenta, así como la transformación de sus sujetos de estudio y su propia situacionalidad respecto de los mismos, fueron constantemente orientados y/o condicionados por procesos económico-políticos e ideológicos. Pero mientras en los sesenta se pensaba en la producción de un saber antropológico que incluyera y «superara» dichos condicionamientos, a partir de los setenta y, sobre todo, de los ochenta, se decide convivir más o menos cínica y/o profesionalmente con los mismos. Como veremos más adelante la articulación empirismo/posmodernismo etnográfico consolidará una perspectiva según la cual lo dado aparece legitimado por la hegemonía de una concepción relativista de la realidad.

A partir de estos y otros procesos las ciencias antropológicas se constituyeron en torno al «primitivo», pero en la medida en que este sujeto fue modificando y diferenciando sus características socioculturales, la antropología necesitó incluir constantemente «nuevos» actores. Y así en la década de 1930, además de los primitivos, la antropología estudió grupos étnicos y grupos folks, en los años cuarenta pasó a incluir protagónicamente al campesinado, en los cincuenta a los marginales urbanos y en los sesenta a diferentes estratos (clases) sociales.[2] Una amplia variedad de procesos sociales condujo a la modificación de los sujetos de estudio de nuestra disciplina; estos procesos van desde las consecuencias de la migración rural urbana, donde una parte de los «primitivos» y de los grupos étnicos se convertirán en «marginales urbanos», hasta el cambio en el estatus de los sujetos dentro de la sociedad global, donde una parte de los grupos étnicos pasarán a ser considerados campesinado. Pero además estos sujetos, que eran pensados en términos locales y más o menos aislados, se modificaron en función de los cambios operados en el estatus de las sociedades de las cuales formaban parte, y de sociedades tribales pasaron a ser sociedades «complejas» y sucesivamente países subdesarrollados o en vías de desarrollo, países del tercer mundo y más tarde economías (¿naciones?) emergentes.

A su vez, algunas de estas modificaciones tendrán que ver con el desarrollo de especialidades que propondrán sus propios sujetos de estudio hasta entonces ignorados o incluidos en categorías generales. Y así, por ejemplo, la antropología médica propondrá como sujetos de estudio a los curadores y a los enfermos, y desarrollará nuevas unidades de descripción y análisis como el hospital o las instituciones de seguridad social. Éstos no sólo son cambios de denominación, sino que implicaron modificaciones en las problemáticas, las teorías y las técnicas antropológicas.

Simultáneamente, estos cambios suponen –al menos en algunos contextos– redefiniciones del sujeto que estudia el antropólogo respecto de la sociedad de donde proceden los antropólogos, ya que en los contextos africanos o asiáticos el sujeto pasa de ser un miembro de una sociedad colonizada o dominada a ser miembro de una sociedad con estatus de independencia política al menos en términos formales. Este nuevo estatus dará lugar a la modificación de las relaciones antropólogo/sujeto de estudio a partir de las diferentes situaciones en

2. Los antropólogos ya venían estudiando estratos sociales urbanos y campesinos desde la década de 1920, pero estos trabajos todavía no constituían una tendencia sostenida.

las cuales dicha relación opera, y supondrán desde el incremento de relaciones simétricas o equidistantes hasta situaciones de rechazo de la relación investigador/sujeto de estudio por parte de los sujetos estudiados, que en algunos casos, sobre todo a partir de la década de los cincuenta, concluirán con la expulsión o incluso con la muerte del antropólogo.

Pero además las modificaciones en el sujeto de estudio expondrán al antropólogo a situaciones en las que se modifica su propio estatus socioprofesional. Desde la perspectiva de las relaciones sociales dominantes no es lo mismo estudiar antropológicamente a una curandera herbolaria de un grupo étnico subalterno que investigar a médicos que trabajan en atención primaria, en un tercer nivel de atención o en un instituto de investigación biomédica. Las relaciones asimétricas características del trabajo antropológico pueden invertirse, conduciendo, por ejemplo, a modificar no sólo el rol del antropólogo sino sus técnicas de investigación.

Este proceso de modificación de sujetos y problemas, que a partir de los treinta aparece como una constante, fue en cierta medida conjurado por la antropología al generar una serie de orientaciones teóricas que tendieron a producir un sujeto (objeto) de estudio caracterizado por una serie de rasgos que lo homogeneizaban, y ello pese a los cambios profundos y rápidos que se estaban dando dentro del mundo periférico. La antropología colocó en ese momento (1920-1950) su refundación académica, pasando la producción de dicho período a ser considerada como «la» antropología. Durante ese lapso se desarrollarán diversas tendencias teóricas especialmente el funcionalismo británico y el culturalismo norteamericano que configuraron lo que denomino modelo antropológico clásico (MAC)[3], y que producirán los principios identificadores de la antropología no sólo en términos de ciencia diferenciada, sino en términos de imaginario profesional.

La institucionalización de esta manera de pensar y hacer antropología condujo a reconocer las modificaciones en el sujeto de estudio, pero al mismo tiempo a secundarizar o directamente no incluir dichas modificaciones en el proceso de producción antropológica; de tal manera que la situación colonial o

3. Mis análisis del modelo conjetural y del modelo antropológico clásico los desarrollé entre 1965 y 1976 a través de cursos, seminarios e investigaciones que dieron lugar a la elaboración de tres trabajos, pero dada mi salida de Argentina en 1976 debido a la dictadura militar, dichos manuscritos se perdieron, y sólo quedan «restos» de los mismos en los apuntes de clase publicados por los alumnos, los cuales por lo menos hasta 1990 se seguían utilizando.

la explotación económica permanecieron excluidas de las etnografías generadas durante este lapso. El dominio de enfoques ahistóricos, homogeneizantes, centrados en lo simbólico caracterizarán al MAC, y si bien no toda producción antropológica expresará de la misma manera tal modelo, no cabe duda de que la mayoría de las escuelas antropológicas construyeron su marco teórico en función de varias de las características acuñadas en este período, las cuales comenzarán a ser criticadas y modificadas en los años cincuenta y sesenta, y entrarán en estado de malestar durante los setenta.

Más aún, pese a la situación de malestar, lo que actualmente se conoce como antropología no sólo refiere crítica o míticamente a la producción del período señalado, sino que gran parte de los rasgos de identificación, aun cuestionándolos, siguen siendo los mismos. Esto ocurre, en gran medida, porque tales rasgos expresan la diferenciación y especificidad profesional de la antropología respecto de las otras disciplinas sociohistóricas.

Si bien varios de estos rasgos son comunes a otras disciplinas, adquieren en antropología una expansión y profundidad diferencial como ocurre, por ejemplo, con la concepción holística de la cultura que no corresponde a una o dos escuelas, como en el caso de las otras ciencias sociohistóricas, sino a la forma dominante de pensar antropológica. Estos rasgos se convertirán en los principales indicadores de su diferenciación en términos epistemológicos y profesionales, pues además fueron los que posibilitaron, según los antropólogos, producir los principales aportes de su disciplina.

La antropología social se ha caracterizado, en términos comparativos, por haber sido casi la única ciencia social que durante su trayectoria sostuvo la pertinencia de una aproximación holística a través del conjunto de sus corrientes teóricas; por el casi exclusivo uso de descripciones y análisis cualitativos hasta considerarlos inherentes al trabajo antropológico; por desarrollar un trabajo de campo de larga duración que implica una aproximación personalizada por parte del investigador; por desarrollar el trabajo de investigación sobre el «otro» en el campo del «otro»; por asumir que el analista debe ser el mismo que obtiene la información de forma directa; por haber sostenido la importancia y frecuentemente la mayor relevancia de la dimensión cultural; por haber centrado su trabajo en lo local, en unidades micro o mesosociales; por afirmar la diversidad y la diferencia cultural; por haber desarrollado diferentes propuestas que fundamentan el punto de vista del actor, la mayoría centrada en la dimensión emic; por haber colocado el eje de su trabajo en la producción de etnografías. De tal manera que la diferenciación de la antropología respecto de

las otras disciplinas sociohistóricas no se dio tanto en función de temáticas y problemáticas, sino por el énfasis colocado en los aspectos señalados y, sobre todo, por haberse constituido en torno al estudio del otro.

Algunas de las características enumeradas potenciaron la constitución del trabajo de campo como uno –para la mayoría el principal– de los elementos centrales de identificación antropológica: «La identidad contemporánea de la profesión de antropólogo se centra, y en mi opinión correctamente, en el trabajo de campo. Esto no quiere decir que la historia de la disciplina empiece con el trabajo de campo ni que todos los antropólogos tengan que hacerlo, sino solamente que el trabajo de campo es el epítome de lo que hacen los antropólogos cuando escriben» (Boon, 1990, p. 24). Pero esta identidad se constituyó durante este período, y no formaba parte de la concepción del trabajo antropológico durante el dominio del modelo reconstructivo (1880-1920), lo cual no era debido a la inexistencia de trabajo de campo durante este lapso, sino a que en este modelo la identificación de la antropología estaba colocada en el etnólogo, es decir, en el analista teórico y no en el etnógrafo, que frecuentemente no era considerado como antropólogo. Ninguno de los padres fundadores de nuestra disciplina, salvo Bastian, Boas y Frobenius, hicieron trabajo de campo sistemático, y si lo hicieron fue mínimo, pese a los esfuerzos de los historiadores de la antropología por demostrar lo contrario.

Durkheim y Mauss, Tylor y Frazer o Schmidt y Graebner se caracterizan por describir y, sobre todo, por generar interpretaciones a partir de materiales etnográficos no generados por ellos. Y fue este tipo de trabajo interpretativo el que dio no sólo identidad inicial a nuestra disciplina, sino visibilidad pública. El conjunto de estos autores, y más allá de sus orientaciones teóricas diferenciales, se caracterizan por construir un texto y desarrollar interpretaciones, tal como descubren una parte de los recientes posmodernistas, que ven lo nuclear del trabajo antropológico en la construcción del texto al margen de que proceda o no del (su) trabajo de campo.

Ahora bien, la concepción del trabajo de campo como principio de identidad entre los antropólogos se basó en una serie de presupuestos generalmente no explicitados que, en gran medida, son producto de la relación antropólogo/sujeto de investigación. La producción antropológica se caracterizó por el dominio de una fuerte creencia en la objetividad del trabajo antropológico; el antropólogo no se preocupaba por el papel de su subjetividad y/o de su ideología, pero aun cuando lo hiciera consideraba que observaba y describía las cosas como son. Esto no niega que algunas tendencias teóricas de la antropología,

por otra parte las más marginadas, como las que trabajaron dentro del campo de la cultura y la personalidad y dentro del psicoanálisis, reflexionaran sobre el papel de la subjetividad en la investigación socioantropológica. Incluso autores como Devereux (1977) centran su reflexión sobre el trabajo antropológico en el papel de la subjetividad y proponen considerar la relación antropólogo/sujeto de estudio en términos de contratransferencia; pero hasta fechas relativamente recientes los antropólogos no dudaron o no se plantearon el problema de la objetividad.

Más que la objetividad, al antropólogo le preocupaba la mayor o menor seguridad en la obtención de información, que generalmente refería a las condiciones del trabajo de campo, especialmente a su duración y continuidad, que darían por resultado información más estratégica y de mayor calidad que la generada a través de otras formas de investigación. Pero el fundamento básico no estaba en esta calidad diferencial, sino en un presupuesto epistemológico sobre la realidad a la cual la mayoría de los antropólogos se acercaron en términos empiristas, y a partir de considerar que la representación social que obtenían de sus informantes y de su observación era o reflejaba la realidad. Concepción que, en gran medida, está determinada por su relación con su sujeto de estudio; una relación caracterizada por la pertenencia del investigador y del sujeto de estudio a sociedades radicalmente distintas y distantes histórica, espacial y culturalmente. De tal manera que los antropólogos se acercarían a sus «objetos» de estudio sin cargas valorativas, sin categorías sociales comunes y por lo cual la diferencia cultural radical constituiría según Lévi-Strauss (1954) el principal factor que garantiza la objetividad antropológica.

La posibilidad de proponer este distanciamiento como el principal garante de la objetividad disciplinaria (Leach, 1982) radica en eliminar la situación colonial o en considerarse inmunes a la misma. De tal manera que las consecuencias de la expansión europea y de la constitución de la relación colono/colonizado, fueron normalizadas a través de un proceso de socialización donde los futuros antropólogos incluyeron no conscientemente representaciones y prácticas estereotipadas y frecuentemente negativas hacia el mundo colonizado. Pero lo que me interesa subrayar ahora no es recordar que el colonialismo fue (?) parte del inconsciente cultural del conjunto de las clases sociales de los países con imperios coloniales o con situaciones de colonialismo interno, sino recuperar que esta manera de pensar la objetividad se articula con las tendencias disciplinarias que consideran la realidad como lo dado; es decir, lo que está ahí, lo observado, lo narrado por el antropólogo. Si bien la influencia de

Durkheim respecto de la relación manifiesto/no manifiesto, del psicoanálisis en términos de consciente/inconsciente, del marxismo en términos de lo aparente y lo «real» y, sobre todo, de la aproximación relativista del historicismo influyeron en la teoría antropológica, no incidieron demasiado sobre las concepciones y técnicas que desde 1920 dominaron la producción de información, dado que asumieron no reflexivamente que estaban describiendo la realidad en sí.

Lo concluido no niega, por supuesto, que algunos de los principales aportes antropológicos como el análisis del kula por Malinowski, de la magia azande por Evans-Pritchard, de la concepción de la muerte en el militarismo japonés por Linton o de la eficacia simbólica por Lévi-Strauss, constituyeran notables ejemplos de interpretación y explicación que en todos estos casos no se reducen a lo «dado»; pero ésta no fue la tendencia dominante en la producción antropológica.

Ahora bien, esta orientación debe ser relacionada con dos factores: la escasa preocupación por la metodología y el dominio de una actitud ateórica o de limitada preocupación teórica en la mayoría de la producción de nuestra disciplina. Al antropólogo le ha preocupado sobre todo lo que se describe y no cómo se describe; esta actitud se expresa en la escasez de trabajos metodológicos hasta los sesenta, comparado, por ejemplo, con la sociología; así como en la mínima y frecuentemente nula información proporcionada por el antropólogo respecto de cómo hizo su investigación. Congruentemente con esta perspectiva la metodología suele identificarse exclusivamente con el trabajo de campo y con un enunciado de técnicas.

Hay una tendencia a la descripción, a producir etnografías con escaso desarrollo teórico, basado en parte en una temprana propuesta de que una buena etnografía es ya una explicación o interpretación teórica, lo cual, en gran medida, es correcto. Pero ello no supone que del trabajo de campo en sí surjan buenas etnografías, y sobre todo etnografías teóricas. Muchos antropólogos consideraron las teorías como un agregado a sus datos, y otros han considerado la teoría innecesaria, como una suerte de discurso ideológico que no aporta demasiado. En determinadas tendencias no sólo se desarrolló una actitud ateórica, sino antiteórica, colocando todo el peso en la producción de información o en la importancia de las acciones prácticas.

Varias de estas características, desarrolladas especialmente durante el lapso 1920-1950, son las que conducirán a una notoria visibilidad de la antropología a partir de los sesenta, dado que algunas de sus formas de trabajo coincidirán

con varias de las más sofisticadas orientaciones teórico-metodológicas que emergieron durante los setenta en diferentes campos disciplinarios. Así pues, es importante reconocer que los antropólogos, en función de su particularismo metodológico –cada uno trabaja más o menos a su manera–, no padecieron sino hasta fechas recientes problemas de inhibición metodológica como los señalados por los sociólogos críticos norteamericanos en los años cincuenta y sesenta respecto de su disciplina. Es en función de ello que una parte de la antropología investigó temas y problemas sin cuestionarse demasiado la representatividad de sus datos, ni las dificultades técnicas para obtenerlos. Su escasa teoricidad, su énfasis en la etnografía, su radical confianza en la descripción de lo evidente, así como otros aspectos entre los cuales el más relevante es la producción de información significativa y/o estratégica respecto de los problemas analizados, coincidirá con determinadas orientaciones teórico-metodológicas desarrolladas durante los años sesenta y especialmente en los setenta por algunos de los principales exponentes de la producción filosófica o epistemológica en ciencias sociales.

Algunas de las características enumeradas han tenido mayor significación que otras en la constitución del modelo antropológico clásico, pero ninguna de ellas tomada aisladamente posibilita establecer un corte epistemológico que fundamente la especificidad y menos la autonomía disciplinaria. Estas características desarrolladas a través del trabajo antropológico, articuladas con procesos sociales e institucionales, irán estableciendo la antropología como disciplina diferenciada.

Crisis actual o crisis permanente: crisis eran las de «antes»

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de analizar la diferenciación disciplinaria, dado que desde una perspectiva centrada en los problemas, lo significativo sería poder establecer cuáles son las aproximaciones más estratégicas para explicar, interpretar y/o actuar respecto de un problema específico, más allá de si proceden de esta o de aquella disciplina?

Personalmente estoy de acuerdo en dar prioridad a los problemas, pero esto por sí solo no explica por qué se mantienen y se agudizan las diferencias institucionales entre las disciplinas; más aún, la importancia de los problemas y la capacidad de cada disciplina para interpretarlos no explica por qué hay una dis-

tribución diferencial de los recursos económicos y de poder entre los diferentes campos disciplinarios. Si los problemas definieran realmente la identidad de una disciplina o de un conjunto de disciplinas, hace tiempo que tendrían que haberse unificado varias de ellas o al menos reorganizado. Si el eje fueran la capacidad explicativa y la eficacia, dada la ineficiencia e incluso consecuencias negativas evidenciada por una parte de la producción de determinadas disciplinas –incluidas principalmente las denominadas «ciencias duras»–, debería haberse generado una redistribución de los recursos, en especial de los recursos materiales y económicos, que no se ha dado en la mayoría de los casos.[4] Por lo cual considero que las causas del mantenimiento de las especificidades disciplinarias no refiere exclusivamente a criterios de tipo epistemológico ni a la problematización de la realidad, sino a las condiciones de institucionalización profesional de las ciencias.

Debe subrayarse que el mantenimiento de la identidad disciplinaria se reforzó con el proceso de institucionalización y profesionalización, acentuando aún más la identidad antropológica, durante un período en que las modificaciones en el sujeto de estudio conducían a que la sociología y la historia se proyectaran sobre algunos de los principales sujetos estudiados hasta entonces por la antropología, y que esta disciplina pasara a estudiar sujetos que hasta la década de 1940 eran estudiados básicamente por la sociología. Esto dio lugar a un intenso proceso de dispersión y difusión de teorías, técnicas y, por supuesto, sujetos, pero la convergencia no se tradujo en la disolución de identidades profesionales o en la creación de una nueva relación interdisciplinaria, aunque hubo varias propuestas en esas direcciones; por el contrario, se reforzaron las identidades profesionales, y la antropología, como cualquier otra actividad institucionalizada, trató de garantizar su propia reproducción, lo cual no necesariamente refiere a una racionalidad científica de convergencia, sino a una racionalidad profesional de diferenciación.

Pero además, como se ha señalado, hay una segunda razón por la cual la diferenciación es significativa, ya que para el imaginario antropológico la especificidad de su disciplina está basada en la calidad diferencial del trabajo antropológico, que ha posibilitado la constitución de una perspectiva propia a

4. Esta situación la hemos analizado para el alcoholismo, problema respecto del cual la biomedicina tanto a nivel clínico como preventivo ha evidenciado históricamente su ineficacia teórica y práctica, sin que ello se haya traducido en una real redistribución de recursos ni para la investigación ni para la acción (Menéndez, 1990b).

partir de la cual ha producido sus aportes más significativos. En consecuencia, estas perspectiva y aportes mantienen el imaginario profesional y constituyen la referencia para una suerte de eterno retomo a ese imaginario, lo cual aparece como una necesidad ideológica profesional dadas las actuales orientaciones productivistas y financieras impuestas de forma creciente desde los setenta a la producción académica. Es por ello que considero que lo que ha entrado en crisis es el imaginario y no la actividad académica antropológica, dado que el proceso de institucionalización y profesionalización evidencia, pese a dicho malestar, una notoria expansión de nuestra disciplina en términos de producción académica.

Analizar la antropología en términos de crisis implica aclarar primero qué entendemos por crisis, y segundo si está planteada exclusivamente para esta disciplina o si expresa a nivel particular una crisis social más general referida a la situación actual y a los modelos posibles de sociedad.

Personalmente considero las crisis como espacios y procesos de ruptura de las continuidades ideológico-teóricas dominantes; rupturas que posibilitan el acceso a reflexiones y acciones que cambiarían el signo de los interrogantes y tal vez de las respuestas hasta entonces hegemónicas, y cuya modificación no sólo se expresa como discurso académico, sino que emerge a través de las ideologías y prácticas de al menos una parte de los diferentes conjuntos sociales. La crisis supone un proceso que, al cuestionar la continuidad, posibilita su modificación. Pero, y lo subrayo, sólo posibilita, dado que el ejercicio de transformación dependerá de los sectores sociales que asuman el proceso de transformación.

Desde esta perspectiva, las crisis son potencialmente necesarias, ya que constituyen una posibilidad de revisar los antiguos interrogantes, así como de incluir los nuevos problemas planteados desde otras perspectivas y hasta entonces relegados y/o negados. Las crisis expresan no sólo el agotamiento de determinados modelos de pensar y de vivir la realidad social, sino las situaciones en que puede emerger el cuestionamiento de lo aceptado como saber institucionalizado, así como la posibilidad de la crítica a su institucionalización tanto en la vida cotidiana como en la vida académica y profesional.

Todo esto supone la posibilidad de transformación, entendida la crisis como proceso, y no como acontecimiento. La emergencia de estas posibilidades no asegura, sobre todo en lo referente a la vida cotidiana, la transformación, ya que los nuevos problemas e interrogantes operan socialmente dentro de pro-

cesos donde serán rechazados, resignificados, reorientados, incluidos y/o institucionalizados.

No me extenderé más en esta cuestión, pues no intento desarrollar el concepto de crisis como metodología de conocimiento, sino asumir su existencia y el significado que tiene para la trayectoria de la antropología. Me limitaré a observar cómo los problemas, los sujetos de estudio o las aproximaciones teórico-metodológicas se redefinen durante las situaciones de crisis, lo cual nos permitirá analizar la articulación que se da entre procesos sociales y epistemológicos en la construcción de la antropología.

En función de este análisis, lo primero a asumir es que la crisis actual no es la primera ni posiblemente la más significativa por la que ha atravesado nuestra disciplina, ya que crisis previas condujeron a la casi desaparición de algunos de los centros de mayor producción antropológica, y en otros casos implicó la posibilidad de ruptura de la continuidad disciplinaria. Por necesidad metodológica, pero también como ejercicio de recuerdo, en este capítulo y en el siguiente analizaré tres crisis, la primera ocurrida en la década de 1930 y principios de la de 1940; la segunda desarrollada durante la década de 1960, y por último el malestar actual expresado sobre todo desde mediados de los años setenta y durante los ochenta.

El análisis de estas crisis supondría la descripción y análisis de los contextos sociales en los que emergieron pero que no podremos realizar. Enumeraremos algunas características, pero la mayoría, como es obvio, las daremos por sobrentendidas; por otra parte las características que enumeraré han sido seleccionadas a partir de su vinculación con determinados rasgos del trabajo antropológico. Asimismo, quiero subrayar que no propongo que la crisis en la sociedad global conduzca mecánicamente a situaciones de crisis a nivel general de la ciencia o de disciplinas particulares, ni ignorar que los procesos académicos desarrollan crisis en términos de autonomías relativas. No obstante, hemos seleccionado tres situaciones en las cuales pueden observarse con relativa claridad situaciones de crisis y malestar en la sociedad global y en los ámbitos de producción del conocimiento, lo cual es relevante sobre todo en el caso de las ciencias históricas y sociales, dado que se constituyen al menos parcialmente en relación con la descripción y análisis de las sociedades, o si se prefiere, con los modos de pensar y actuar los modelos de sociedad.

Desde el nivel de la sociedad global, el primer período se desarrolla dentro de un fuerte movimiento político nacionalista modernizador en China, India, Turquía, Persia (Irán), México y otros países colonizados y/o dependientes, así

como por el impacto de la revolución rusa en Asia y África en función de la fuerte carga anticolonialista difundida por los soviéticos.

Durante las décadas de 1920 y 1930 se desarrollaron movimientos culturales centrados en la reivindicación cultural de lo étnico, de lo indoamericano, de lo africano, que dio lugar al desarrollo del movimiento indigenista en América Latina y de la «negritud» en el área del Caribe y en los países africanos.

Estos procesos fuertemente antiimperialistas y anticolonialistas resignificaron su orientación a partir de las consecuencias de la crisis económico-ocupacional de 1929, que favoreció la emergencia y posterior consolidación político-ideológica de los fascismos y del estalinismo en los países europeos. El acceso al poder de estas concepciones supuso no sólo el desarrollo y consolidación de las cúpulas burocráticas, sino también el notable uso intencional de la ideología como medio de socialización, de movilización, de control y de identificación de masas.

Durante este período, salvo el caso alemán, siguieron vigentes la mayoría de los imperios coloniales europeos, en cuyos territorios se desarrolló la mayor parte del trabajo antropológico, pero debe subrayarse que una parte de dicho trabajo operó dentro de movilizaciones políticas, de conflictos raciales, de movimientos religiosos que no fueron incluidos en las etnografías del período. El caso Evans-Pritchard respecto de los Nuer o el de Redfield respecto de Tepoztlán han adquirido visibilidad, pero expresan lo que fue común durante este lapso, es decir, la descripción y análisis de comunidades y grupos étnicos sin incluir los procesos políticos que les estaban afectando profundamente. Esta omisión fue frecuente en América Latina, donde las monografías antropológicas, tanto las producidas a nivel nacional como las generadas por las antropologías europeas y norteamericana, no describían los procesos políticos, incluidas las violencias militares ni las consecuencias de la explotación económica nacional e internacional, pese a afectar directamente a gran número de las comunidades estudiadas.

En términos teóricos la crisis tuvo como una de sus principales expresiones el deterioro final (?) de las concepciones evolucionistas, relacionada en determinadas tendencias con la crisis de la idea de progreso, así como en otras aparece relacionada con el descrédito de las teorías macrosociales. En los treinta se consolidó e institucionalizó la crítica y negación de la «gran teoría», que en antropología está representada por las escuelas evolucionistas y la mayoría de las escuelas difusionistas, dando lugar a la constitución de una forma de pensar la cultura en términos micro o mesosociales y sincrónicos que devino

hegemónica. Una de las características básicas de esta forma de pensar fue el desarrollo de concepciones ahistóricas, que convirtieron casi toda dimensión histórica en conjetural y redujeron el ámbito de trabajo a lo local desconectado de las relaciones históricas de todo tipo y que habían dado lugar o por lo menos participado en la constitución de lo local.

Pero lo que me interesa subrayar es que esta crítica antropológica cuestiona uno de los relatos ideológicos más persistentes; me refiero a la propuesta evolucionista (y también a la racista) que construida desde el campo académico permeó no sólo al conjunto de las clases sociales a nivel de los países capitalistas centrales, sino a gran parte de las sociedades periféricas. Este relato articuló concepciones devenidas de la investigación biológica, antropológica, histórica y psicológica, impulsando concepciones ideológico-culturales que según los espacios sociales e históricos devino en justificaciones de la superioridad cultural y/o racial de la sociedad occidental y/o de algunos de sus grupos étnicos y/o clases sociales en términos institucionales, científicos, sociales y/o políticos. La capacidad del evolucionismo para articularse con concepciones liberales, socialistas y/o fascistas evidencia la significación ideológica de una concepción que dio lugar a diferentes tipos de interpretaciones y de usos técnico-políticos a través de la eugenesia, del saber biomédico y de la propia antropología entre finales del siglo XIX y la década de los noventa, y me estoy refiriendo a 1990.

Durante este período, la antropología es generada por varios centros de producción entre los cuales sobresalen el británico, el alemán, el norteamericano y el francés; mientras que en Gran Bretaña y Francia dominarán perspectivas estructuralistas y estructural-funcionalistas, en Alemania seguirá dominando el historicismo a través de tendencias morfo y ciclo culturalistas, y emergerán propuestas fenomenológicas sobre todo en el campo de los estudios sobre la religión y la magia. En el caso norteamericano dominarán tendencias culturalistas y funcionalistas, y se generará el desarrollo de una perspectiva psicoanalítica.

En los años treinta los referentes teóricos –pensados en términos de teorías organizadas– procederán de Durkheim, del historicismo alemán y, en menor medida, de Freud. El conjunto de las tendencias dominantes consideraron la cultura (o la sociedad) como una realidad objetiva que se expresa a través de sujetos hipersocializados, integrados, endoculturados; el sujeto de estudio refiere a una cultura o sociedad que excluye el papel del sujeto. Sólo un sector de la antropología norteamericana y, en menor medida, la producción malinowskiana intentaron desarrollar una teoría de la reproducción socio-cultural que reconociera algún papel al individuo, a la personalidad. Y así Malinowski, especialmente en sus trabajos sobre «crimen y costumbres» (1926), cuestiona las ideas dominantes en antropología sobre la uniformidad de las conductas en las sociedades «primitivas» y pone de manifiesto las constantes infracciones a las reglas motivadas por razones de tipo personal y referidas a todo un espectro de situaciones incluido el suicidio. Lo cual observamos también en trabajos de antropólogos norteamericanos como Radin u Opler, que subrayan la existencia de diferencias individuales en el ejercicio de los patrones culturales en ciertos grupos indios de Estados Unidos.

Desde principios del siglo XX una serie de antropólogos norteamericanos plantearon la necesidad de tomar en cuenta al individuo; Sapir desde la década de 1910 propuso la necesidad de pensar la articulación individuo/cultura, que desarrolló teóricamente sobre todo durante la década de 1930 a partir de una fuerte influencia del psicoanálisis, y que se constituyó en la principal vía teórica en la inclusión del sujeto dentro del campo antropológico. Si bien esta tendencia fue fuertemente cuestionada durante las décadas de 1950 y 1960 por centrar sus explicaciones en factores psicológicos y/o individuales (Bonfil, 1962), la mayoría de su producción, especialmente la organizada en torno a la escuela de cultura y personalidad, evidenciaba que lo nuclear no era la personalidad, sino la cultura, dado que lo que buscaba no era tanto recuperar el papel del sujeto sino describir cómo ese sujeto reproducía una cultura determinada a través de procesos de socialización específicos. Y será respecto de este proceso que aplicarán la teoría psicoanalítica, depurada de algunas de sus propuestas más radicales, ya que los antropólogos tendieron a eliminar el proceso de represión psicológica o a convertirlo en transmisión, así como a resignificar la categoría de inconsciente dentro del proceso de socialización (Jacoby, 1977).

Estas y otras críticas son correctas, pero su sentido debe ser contextualizado, ya que si bien en los estudios de cultura y personalidad el acento recae en los patrones culturales y no en el sujeto, tanto ésta como otras tendencias norteamericanas son no obstante casi las únicas que intentaron describir y pensar la articulación individuo/cultura dándole algún lugar al individuo, lo cual no se da en ninguna otra escuela antropológica a nivel internacional. Más aún, es interesante observar que en Alemania y Austria, países donde se gesta y desarrolla el psicoanálisis, éste no influirá en su producción antropológica, mientras que destacados psicoanalistas de dichos países que emigraron a Estados Unidos tendrán un notorio impacto en la antropología y la sociología

norteamericanas. El uso de un concepto de sujeto que reduce o modifica el papel del inconsciente y de la represión, articulado con el relativismo cultural tenía que ver, como veremos, con la necesidad de recuperar y enfatizar la responsabilidad individual frente al avance del fascismo centrado en la prioridad absoluta del estado.

En este proceso incidieron factores político-ideológicos, que se articularon con la tendencia de las ciencias sociales y antropológicas a considerar la cultura o la sociedad como totalidades a explicar por sí mismas. Por ello deben ponderarse los escasos intentos de recuperar al sujeto dentro de la producción antropológica, y más allá de las características que cobró su recuperación. Son expresión de ello antropólogos que produjeron etnografías de reconocida calidad como Du Bois, Wallace o Devereux quienes incluyeron al sujeto en sus investigaciones; siendo Cora Du Bois la primera etnógrafa en estudiar la personalidad de sujetos de una cultura no occidental, los alor. La inclusión del papel del individuo y la descripción de comportamientos individuales y microgrupales por los antropólogos puede observarse en términos paradigmáticos en la obra publicada por Homans en 1950 sobre el grupo humano, en la cual subraya el papel del individuo respecto del sistema social, concluyendo que es en la interacción entre los sujetos que debemos encontrar la explicación de los procesos sociales sustantivos. Debemos recordar que la casi totalidad de los casos utilizados por Homans para fundamentar su propuesta teórica fueron realizados desde una perspectiva socioantropológica y etnográfica.

La tendencia a recuperar el papel del individuo es una característica comparativa del pensamiento norteamericano evidenciada no sólo a través de la descripción de los diferentes tipos de articulación sujeto/sociedad, sino también de las concepciones sobre la subjetividad de los actores estudiados. Según E. Becker, «la contribución real y verdaderamente trascendental de la sociología, antropología y filosofía norteamericana, que fue alimentada por Cassirer, M. Weber y G. Simmel, y ha pasado prácticamente inadvertida, refiere al descubrimiento de la naturaleza ficticia del yo social y, por consiguiente, de las normas sociales, de las convenciones y de los "juegos culturales"» (1980 [1968], p. 146).

La significación del sujeto se expresó durante este lapso a través de las nuevas técnicas utilizadas, especialmente la entrevista en profundidad y, sobre todo, el desarrollo de biografías y autobiografías (Gottschalk *et al*., 1945). Este énfasis en el individuo se observa también a través de los estudios de antropología aplicada, que reducirán la posibilidad de cambio a nivel comunitario,

casi exclusivamente al papel del individuo; un individuo que, por otra parte, genera cambios por estar en contacto con el medio urbano, considerado como la principal fuente de modificaciones. Estos innovadores, estos empresarios de la ruptura serán los líderes del cambio a través de sus efectos sobre los otros miembros de la comunidad (Erasmus, 1961 y 1969). Pese a la orientación práctico-ideológica que tomaron la mayoría de los estudios de cultura y personalidad y los de antropología aplicada, debe reconocerse que fueron casi los únicos en incluir al sujeto dada la ausencia de reflexión e investigación sobre el mismo en el resto de las antropologías nacionales, caracterizadas por describir, una cultura donde el sujeto era ella, y por homologar el individuo a su cultura.

En este periodo la antropología social abandona casi definitivamente el término «primitivo», que comienza a ser remplazado por otros referidos a características culturales y/o productivas, y de los cuales los más extendidos fueron los de «grupo étnico», «grupo folk» y «campesinado». Correlativamente, durante este lapso se incrementa la aplicación de la antropología a las denominadas «sociedades complejas», que supondrá el trabajo con nuevas unidades de descripción y análisis, como la comunidad urbana entendida como sociedad de clases y/o de castas, que implicaran la necesidad de reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones de la metodología antropológica. Los trabajos de los Lynd, de Warner, de los Gardner, de West, del grupo británico de «observación de masas», respecto de las propias sociedades norteamericanas e inglesas, así como los de Redfield y O. Lewis para Tepoztlán, Mérida y México D. F. o el de Miner para Timbuctu, constituyen la avanzada de un proceso caracterizado por su discontinuidad, pero que se constituyo en gran medida durante este lapso.

Pese a estas tendencias el núcleo del trabajo antropológico se realizara sobre sociedades y culturas consideradas como grupos étnicos y caracterizados por el distanciamiento cultural existente entre antropólogo y nativo, y por constituir una investigación en el campo del «otro». Más aún, esta concepción saldrá reforzada después de que una parte de las ciencias antropológicas alemanas trabajaran con sus propias diferencias culturales, étnicas y raciales, no solo en términos de trabajo teórico, sino también ideológico-político.